

الاكتشاف الجسدي للذات في التراث الصوفي

(ملاحظات أولية لقراءة مغايرة)

للأستاذ : عبد المجيد الانتصار
مفتش ممتاز بالتعليم الثانوي (سابقا)
- نائب وزارة التربية الوطنية (سابقا)

الملاحظات الأولى البعيدة عن القراءات السابقة
عندما يتعلق الأمر بالتفكير في التصوف، فإن النظر يوجه إليه
باعتباره خطابا إلى النفس يرمي إلى خلوتها وطهارتها، والهروب بها بعيدا
عن عالم الجسد.

وإلى هذه الجهة من النظر تتجه أغلب الدراسات والقراءات التي
تناولت الخطاب الصوفي واشتغلت به، من منطلق أسسه وتصوره
عندما تناولت بالدرس والتفكيك التجربة الصوفية من جهة أحوالها
وشروطها ... سواء من خلال البنية العامة للخطاب العرفاني (1)، أو من
خلال نماذج من المتصوفة (2).

وإن ما يؤسس تفكيرنا من هذا النوع - عندما يتعلق الأمر
بخطاب التصوف وتجربة السالكين- هو توافر وتركم نصوص صوفية
متنوعة، توحى قراءتها الأولى بأن العرفان هو (تحرر من عالم البدن)
وخلاص منه. "يبدأ من معرفة النفس، معرفتها لا كجزء من العالم، بل
كوجود أسمى منه، ومن طبيعة غير طبيعته، وهكذا... فإذا عرف
الإنسان نفسه، وإذا استطاع جمعها من شتات المادة، وخلصها من

سجن بدنها بدن، عرف الأصل الذي منه انبثق أصله السماوي الالهي الخالد، فيزداد شوقا إليه كلما ازداد معرفة به. ويستمر في مواصلة الانشداد إليه، إلى أن تأتي عليه لحظة يشعر فيها أنه على قاب قوسين منه أو أدنى. ثم تأتي بعد ذلك لحظة يتحد فيها العاشق والمعشوق : لحظة الفناء، أو اندماج العارف في أصله « (3). عندما نقرأ التجربة الصوفية، ونحلل خطاب المتصوفة. انطلاقا من هذا التصور، فإننا نجد أنفسنا أمام زوج مفهومي يمارس علينا سلطته... إن هذا الزوج هو (نفس - بدن).

إن هيمنة هذا الزوج المفهومي على من يتأمل فكر المتصوفة، وتجاربهم تؤدي منطقيا إلى اعتبار ذلك الفكر وتلك التجارب بمثابة اكتشاف للذات الإنسانية، من جهة بعدها النفسي»، إنه اكتشاف (يتوخى تحويلا جذريا للأنا النفسية إلى أنا عليا تستطيع أن ترقى حتى حد الاتحاد بالله» (4). ولكن على الرغم من أن البنية العامة لنصوص المتصوفة تضاعف سلطة الزوج : (نفس - بدن) على قراءتنا للتصوف ؛ فإن بعض العناصر توجد داخل بنية النص العرفاني الصوفي، يمكن أن نجد فيها ما يجعلنا مضطرين إلى إعادة النظر في تصورنا للتصوف باعتباره تجربة تكشف عما هو نفسي في ذات الإنسان - المتصوف- كما نجد في هذه العناصر ما يسمح بالتححرر من سلطة الزوج المذكور، أي : (نفس - بدن). إن تلك العناصر التي تؤسس هذا التحرر المنهجي، قد لا تتخذ صورة نصوص متكاملة في الخطاب الصوفي، كما أنها قد لا تتمثل في عبارات صريحة ومباشرة في أقوال المتصوفة وأحوالهم. يمكن لنا

ملاحظة تلك العناصر في أقوال قليلة، ومن خلال دلالات ضمنية، وفي ثانيا إشارات رمزية مجازية.

ويمكن لنا أن نتساءل: أليس من المشروع، منهجيا، إبراز هذا القليل وإعطاؤه الكلمة؟...

أما (بصدد) وجود دلالات رمزية وضمنية في تجارب المتصوفة، تحررنا من قراءتها باعتبارها كشفا نفسيا للذات، فإن التصوف نفسه يقبل إبرازها واستنطاقها: أليس الرمز هو كلام المتصوفة ولسانهم؟.

انطلاقا من هذا القليل - الضمني- ترمي هذه الملاحظات الأولية إلى قراءة التجربة الصوفية باعتبارها خطابا وممارسة ولغة رمزية. إنها قراءة تتخلص من الثنائي الذي يوجه القراءة السائدة، أي: الثنائي: (نفس - بدن). إن التحرر من سلطة هذا الثنائي، يسمح بالكشف عن التصوف باعتباره اكتشافا جسديا للذات. بل ربما كان مذهب التصوف وسلوكه في الأصل اكتشافا للجسد وأسا لتحرره الذي ظل محاصرا في التاريخ والثقافة والمجتمع، داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية(5).

وبناء على ما سلف، يكون الإشكال الذي تصدر عنه هذه الدراسة هو: ((استحضار الدلالة الجسدية للتجربة الصوفية)).

هذه الدلالة التي تغيبها قراءة التصوف. هذه القراءة التي تنظر إليه (التصوف)، باعتباره خطابا إلى النفس، وباعتباره تجربة تطهيرية للروح.

ويمكن أن نتساءل: بأي معنى نفكر في التصوف عندما نعتبره تجربة تؤسس (اكتشافا جسديا للذات)؟؟.

لا ينبغي أن يذهب بنا هذا الافتراض إلى أن التجربة الصوفية تشكل موقفا (ماديا)، من العالم، أو من وجود الإنسان نفسه. ولا نريد منها أن تكون تأسيسا للجسم، والجسد، بالمعنى العام للكلمتين (المترادفتين)، أي : باعتبارها " موضوعا ماديا يتكون بواسطة إدراكنا))، وباعتبارها "مجموعة من الكيفيات تتمثل لنا ساكنة، مستقلة عنا، موضوعة في المكان" (6).

إننا ننظر إلى تجربة السالكين باعتبارها تجربة ذاتية تستحضر العنصر الجسدي، وباعتبارها تجربة تطهيرية لما هو جسدي في الذات الإنسانية [المتصوفة].

نرى في التصوف تجربة ذاتية، يوجد فيها الجسدي مع النفسي وجودا قويا، لم يستطع الصوفي ذاته التخلص من هذا التداخل بين الجانبين في خطابه، وفي لغته، وفي تجربته وأحواله، ولم يتخلص منه سوى من يقرأ التصوف انطلاقا من الفصل بين طرفي الثنائي : (جسم - نفس). لنتحرر إذا من هذا الزوج المفهومي، ومن هذا الفصل بين الجسدي والنفسي في التجربة الصوفية من أجل قراءة التصوف.

وإذا انصببت القراءة في هذا المقام على إبراز ما هو جسدي، فذلك راجع إلى أن هذه القراءة ترمي إلى استحضار (الجسدي، الغائب، واللامفكر فيه في القراءات السائدة للتصوف. ولا يعني ذلك السقوط في الفصل بين (الجسدي) و (النفسي) مرة أخرى، السقوط الذي لا يحررنا من الثنائي العائق.

ما هي مظاهر حضور هذا الغائب - الجسد- في التجربة الصوفية؟ وكيف يحضر؟ وأين؟ ولماذا؟ وإلى أين تسير به تلك التجربة؟

... هذه مجموعة من الأسئلة سيكون الجواب عنها في هذا المقام مجرد ملاحظات أولية، تنتظر في المستقبل تطويرا وتوثيقا أكثر عمقا إذا انجلت لنا صلاحيتها ومشروعيتها المنهجية.

الملاحظة الثانية : التصوف ... فعل الوجود الجسدي.

تشكل التجربة الصوفية فعلا جسديا في وجود الذات (ذات المتصوف)، سواء نظرنا إلى هذه الذات من جهة وجودها، أو في علاقتها بالآخرين : المجتمع- والعالم، إذ نجد في العلاقتين (مع المجتمع ومع العالم) معا نوعا من التعذيب يمارس على الجسد الذي دخل صاحبه في حال المتصوفة، أو عند تفكيره في الدخول إلى هذه الحال.

إن هذا التعذيب يتحدد باعتباره فعلا يمارس على الذات المتصوفة في بعدها الجسدي، ويكون ذلك عن طريق ممارسة الزهد عليها من طرف المتصوف، وعن طريق حصارها واضطهادها، أو قتلها - أحيانا- من طرف الآخرين : الجمهور، والسلطة ...

إن طبيعة الفعل - هنا - تحدد موضوع الفعل.

إن فعلا من هذا النوع : الزهد، أو الحصار، أو القتل ... لا يمكن أن يكون إلا فعلا على الجسد ؛ من أجله، وفي طريق تربيته على أحوال الزهد والتصوف، أو ضده، وفي اتجاه محاصرته ونفيه، بصفته جسدا يحمل موقفا مختلفا، ويسلك سلوكا مغايرا.

إن المتصوف - وخصوصا في عالم يمنع تصوفه. - يعمل ويناضل من أجل أن يغادر هذا العالم/ العائق، باعتباره عالم وجود فكري واجتماعي وسياسي، لا باعتباره عالم وجود أنطولوجي فحسب.

إن ما يسود عالم المتصوف من حواجز على المستوى اليومي،
والعملي، والاجتماعي، والثقافي... هو الذي يمنع فعل المتصوف ويقتل
فيه الجسد والنفس معا.

إن مغادرة المتصوف للعالم تعني أن ينفرد بجسده لكي يكون
متصوفا، وذلك ببعده عن العلاقات الحياتية الاجتماعية التي تربطه
بالآخرين، كما يتجلى ذلك في حالة أبي حامد الغزالي (مثلا) (7)، أو ببعده
عن نمط ثقافي يرفض التصوف، كما هو حال محيي الدين بن عربي
(مثلا) (8).

قبل أن يفنى الجسد موتا، أو قتلا، كمصير الحلاج (مثلا).
يتأسس الفعل الصوفي على الفردانية التي تعني الوجود الخاص
والتميز الذي تحققه الذات المتصوفة عن طريق كشف جسدها بعزله
منفردا خارج عوائق هذا العالم، لكي تمارس عليه الزهد والتقشف.
وهنا يكون الحضور الأصلي والأصيل للجسد داخل التجربة الصوفية
ب(غياب) هذا الجسد عن عالم يقيده بعوائقه وروابطه، فيدخل إلى
عالمه الخاص، أي : عالم الفردانية المطلقة. أليس الإنسان المتصوف
عالم أصغر، بتعبير المتصوف الكبير محيي الدين بن عربي؟

يبدأ هذا (العالم الأصغر) في التكون بفعل خروج المتصوف بذاته
- في بعدها الجسدي أولا- من عالم العوائق: عوائق الروابط الدنيوية،
والمحاصرة، والقتل ...

وبعد أن يحرر المتصوف وجوده الذاتي/ الجسدي الفرداني
الخاص به من عوائق العالم الخارجي، سيلتفت إلى وجوده لكي يجاهد
ضد عائق آخر يحمله معه في ذاته، وهو: (النفس الأمارة بالسوء). يذهب

أبو حامد الغزالي إلى أن (المجاهدة) و(الحضرة) ممارسة عملية، ترمي إلى حفظ البدن من (النفس الأمارة بالسوء)، كما يعمل الملك والجنود على حفظ المدينة. فإذا كان وجود مدبر المدينة أو ملكها وجنوده وأعوانه وجودا من أجل تطهير المدينة ورد الأعداء، فإن وجود السالك العارف - باعتباره وجودا فرديا- هو وجود من أجل تطهير بدنه، ف "البدن كالمدينة... والنفس الأمارة بالسوء التي هي الشهوة كعدو" له، يهدد طهارته ووجوده.

إذ ينبغي إبعاد هذا العائق الذاتي: (النفس - الشهوة) عن البدن بواسطة التجربة الصوفية، كي يكشف المتصوف عن وجوده الذاتي في صفائه ونقائه" (9).

وهكذا تغدو التجربة الصوفية هروبا من النفس (العائق)، وليس من الجسد ؛ لأن تلك النفس (تسعى إلى اللهو، وهو غايتها)، لأن النفس :
نشيطة عند وقت لذتها ** كاسلة عند وقت ذكرها
تفرح في أكلها ومشربها ** وحبا للمنام أغراها)) (10)

... لذا سيستعبر (الهجويري) المتصوفة هم أولئك الذين خصهم الله " بأنواع الكرامات، وطهرهم من آفات الطبع، وخلصهم من متابعة النفس" (11). من هنا سيكون تفرد المتصوف وتطهيره لجسده، ثم ذاته من هذا العائق (النفس) هو الطريق إلى سعادته (12). في التجربة الصوفية يؤسس السالك وجوده الذاتي -أولا- بكشف جسده ظاهرا وخاليا ومتحررا من تلك النفس الأمارة بالسوء، والمشغولة بالهوى واللذة، هذه اللذة التي تكون عقبة وحاجزا أمام الذات المتصوفة.

فإذا كانت النفس تحرك الجسد وتدبره - كما ترى الأدبيات الإسلامية، والصوفية منها- فإن تجربة المتصوف تقوم على التفرد بالجسد، وعزله وإبعاده عن نفس شريرة تدبره، ومن الأدراَن التي توجهه صوبها. وفي كل ذلك تحرير وكشف ل (الجسدي) في الذات المتصوفة.

وبقدر ما التزم المتصوف بالابتعاد عن (النفس- العائق) (13) بقدر ما تحرر الجسد، وبقدر ما كشف عن وجوده الخاص والتميز. ولن يقبل الجسد إذ ذاك من النفس التي تدبره إلا أن تكون في مستوى طهارته وتحرره وفردانيته، أي: في مستوى وجوده الجديد. إذ بعدما كشف (الجسدي) عن ذاته في التجربة الصوفية، ستصبح تبعيته ل (النفس) مشروطة بتحرر هذا الأخير وتطهره في ذات المتصوف. ومن هذا المنطلق سيكون التأديب الرباني للإنسان المتصوف تأديبا يشمل ما هو نفسي وما هو جسدي من خلال ما يتعلق بالفكر والقول والفعل في الذات (14).

قبل تطهير النفس يكشف الجسد عن وجوده متحررا ومتعاليا عن النفس الشريرة، وهو وجود سيظل ملازما للذات المتصوفة في خطابها وأحوالها، حتى بعد تطهير النفس وتخليتها وتحليلتها، واستعدادها للرحيل إلى حضرة معشوقها : ففي شطحات المتصوف (البسطامي) الذي توفي سنة 261 هجرية نقرأ حضور الجسد في تجربة المشاهدة الصوفية. يقول: " أول ما صرت إلى وحدانيته، فصرت طيرا، جسمه الأحديّة، وجناحاه الديمومة"(15).

إن توحد الجسد - بهذا المعنى- يؤسس الطريق إلى التوحد بالرب المعشوق، أو على الأقل يرتبط بهذه الطريق : الشيء الذي يجعل

معجم فرنسي عربي - في آخر الكتاب وضعت معجما صغيرا بترتيب فرنسي عربي جمعت فيه كل المفردات العربية المدروسة بطريقة التأثيل في القسم العربي من هذه الدراسة . كل مفردة عربية من مفردات هذا المعجم هي مصحوبة بدلالة أعتبرها قريبة من دلالة المفردة المقابلة لها من اللغة الفرنسية كما يذكر معها بيان للتعريف بأصلها وهل هي أصيلة أم مضافة عن طريق اشتقاق أو وضع لغوي .

المفردات المضافة في هذا الكتاب - لا حاجة إلى القول ههنا بأن المفردات الموضوعية حديثا لن تصبح مألوفة إلا مع تداول وانتشار. ونشر اللغة هو شغل الأجهزة المختصة للدولة . عمل الوضع الذي تعاطيته في هذا الدراسة إنما يبرره رغبتني في استخدام وسائل توليد لغة استعملها القدماء وأصبحت بالنسبة إلينا غير مدركة أو غير مفهومة .

طريقة التأثيل طريقة عربية وطريقة مغربية

طريقة التأثيل هي طريقة عربية بمعنى أنها متخذة من لدن قدماء العرب لتوليد اللغة وهي طريقة مغربية بمعنى أنه تم اكتشافها في وطننا العزيز في العهد السعيد لجلالة الملك محمد السادس . ما تم من قبل توليد لغوي إلا باعتماد طريقة التأثيل لكن ناقل اللغة من المعجمين لم يطلع على هذه الطريقة ولا صدر منه أبدا تحليل لغوي بالرجوع إلى هذه الطريقة . كل التحليلات اللغوية الواردة في المعاجم الأصيلة هي صادرة ممن ليس له اطلاع على المنهج اللغوي الأصيل. ما سمعت بأحد من المحدثين يقوم بتحليل لغوي يرجع فيه إلى هذه الطريقة . كل الأعمال اللغوية التي سبق لي وضعها هي منجزة بطريقة التأثيل وما كان مني أن قمت بتغيير أو بإصلاح لطريقة التأثيل كما تم وضعها عدة قرون قبل الإسلام . كل ما في الأمر أنني بمعونة التأمل والممارسة بلغت إلى اكتشاف

إن هذا الحضور لما هو جسدي في التجربة الصوفية، وتأسيسه لها، يفرض نفسه على تحديد مفهومي : (التصوف) و(الصوفية) وتعريفهما، حتى في القراءات التي ترى في التصوف (تجربة نفس تتحرر من الجسد). ويلاحظ أن التعريفات السائدة للتصوف تضم الجانب الجسدي إلى الجانب النفسي، وتجعله طرفاً جوهرياً داخل الممارسة الصوفية، نقرأ (مثلاً) في قاموس (لاند) الفلسفي هذا التعريف: "الصوفية: نزعة تعتقد (في) إمكانية اتحاد مباشر للروح البشرية بالمبدأ الأساس للوجود، وهو اتحاد يمثل - في الآن نفسه- شكلاً وجودياً، وشكلاً معرفياً خارجيين ومتعالين عن الوجود والمعرفة العاديين. وهي مجموعة من المواقف الفكرية والأخلاقية التي ترجع إلى ذلك الاعتقاد"(20).

إن التجربة الصوفية - بهذا المعنى- (اعتقاد)، و(أخلاق). إنها علم وعمل (21)، مما سيؤدي إلى القول : إن "فلسفة الأخلاق في الإسلام قد نبتت في ظل التصوف، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقي الأعلى، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التي عاشوها، وقد شبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب، وعدوا الرذائل أمراضاً نفسية. وجعلوا صناعة طبيب الأرواح مداواة الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة" (22)... كونهم (أصحاب أقوال وأفكار). وربما كان اسم المتصوف وتجربته أكثر ارتباطاً ب(الحال) و(الفعل).

ويسمح هذا التحديد المزدوج لمصطلح التصوف - من الناحية المنهجية- بالاستمرار في النظر إلى حضور (الجسدي) في الذات حضوراً قوياً على مستوى التجربة الصوفية. إذ أن تحديد هذه التجربة في جانب

منها- باعتبارها أخلاقاً عملية- يضعها أمامنا بصفتها ممارسة جسدية، ولعلها تسبق التجربة الكشفية في تجربة المتصوف، بل وتؤسسها، تبعاً لما سجلناه سلفاً من جهة أولى، لأن المعرفة الكشفية تحصل بالتدريب الجسدي من جهة ثانية... وربما ذهبنا أبعد من ذلك كي نلاحظ أن التجربة الصوفية لا تكشف عن الوجود الجسدي للذات المتصوفة العاشقة فحسب، وإنما قد تكشف تلك التجربة عن الوجود الجسدي/الجسمي لذات المعشوق أيضاً، لا من خلال التجلي الإلهي في العالم داخل نظرية وحدة الوجود فحسب، بل ومن خلال تسليم مؤرخي الأديان اليوم بأن الظاهرة الصوفية ترتبط بكل الديانات، بما فيها الديانات الوثنية ؛ والوثن جسم، إله معبود معشوق (23).

لم يكن الوجود الذاتي في التجربة الصوفية وجود قول وفكر. إنه ليس مجرد وجود نظر واعتقاد، بل هو وجود عمل وممارسة. إنه ليس وجود نفس تطير وتعشق فقط، بل إنه وجود جسد يتحرك أيضاً، ويسلك سلوكاً، ويرسم فعلاً.

فالصلاة عند ابن عربي هي حال وسلوك يجسد كل فعل كشف وكمال وحضور حقيقي للذات المتصوفة في حضرة (الحق - الله)، في الوقت الذي يبقى فيه الإيمان باعتباره فكراً وقولاً ... إذ إن الفعل الصوفي (لا بما هو نفسي- فقط- بل بما هو جسدي أيضاً، أي : بخشوع الجسد وممارسته للصلاة يحقق الحضرة الحقيقية والرؤية الباطنية، والمشاهدة القلبية لله...) وربما أسس فعل الصلاة - باعتباره حركة في فعل الجسد المتصوف- حركة الوجود والموجودات بمختلف صورها(24).

إننا نجد أنفسنا بصدد تجربة لا تكشف عن ذاتها باعتبارها (أنا نفسية) متحررة بإطلاق، وإنما تحقق وجودها- أولاً- بصفتها (أنا جسدية)، تمارس فعل الخشوع، وتتحرك حركة مستقيمة : الوقوف في الصلاة. وحركة أفقية : الركوع. وحركة منكوسة : السجود. وتناجي ربها داخل هذا الفعل الجسدي وبواسطته. فيكون كمال الذات، وتكون الحضرة الصوفية التي يصر ابن عربي على أن يجعل منها بدورها حضرة جسدية. إنها رؤية بصرية، ومشاهدة، ومجالسة، ولذة (25) ...

إن المصطلح الصوفي ذاته في هذا المقام، يحمل معه نفحة الجسد، وينطق لغة الجسم والبدن.

الملاحظة الثالثة : الذات، من الجسد إلى الرمز

1- بما أن الذات المتصوفة قد اكتشفت وجودها، وأعلنت عن ميلادها بصفتها (أنا جسدية)، بتفردا وتحررها من النفس الأمانة بالسوء، وبحركاتها وخشوعها في الصلاة، وبحضرتها ولغتها ... فإن هذه الذات - ذات البعد الجسدي- غدت مؤهلة لكي تصبح رمزا لكل شيء، من أجل أن تملك سلطة تصبح بفعالها المنطلق والمركز والحقيقة.

إن خلوة الذات ب (جسدها)، ونفسها، تؤسس لها وجودا متحررا من العلاقة التي تربطها بالعالم في المرحلة التي سبقت ممارسة الزهد، لكي تتكون بين هذه الذات وبين العالم علاقة جديدة، انطلاقا من الخلاص الجسدي من العوائق الموضوعية الدنياوية. وتبدأ هذه العلاقة في التكون عندما يشعر المتصوف بأنه ضائع في عالم (المادة)، وعالم (الدنيا)، وغالم (الآخرين)... وهو ضياع يسير بالذات المتصوفة إلى المعاناة من وجود غريب، إلى درجة يردد فيها المتصوف قوله: "إذا كنت في العالم، فأنا لست منه" (26).

لهذا يكون فعل المتصوف في البداية هو تحويل ذاته من ذات ضائعة في العالم إلى ذات صاحبة وجود حقيقي.

إن هذا التحويل للذات هو بمثابة رفع لها من عالم (الكثرة) الذي لا يسمح للذات بقول (أنا)، إلى عالم (التوحد)، وعالم (الأنا)، عندما تغدو الذات مكشوفة لذاتها في عالمها الخاص المتميز، بعد أن كانت مجهولة قبل التجربة الصوفية، كما يلمح إلى ذلك ابن عربي في فصوصه (27). تأسيسا على ما سبق يكون هذا الكشف والتوحد والتفرد الجسدي للذات جذرا ومنطلقا لانكشافها، ولتفردا وتوحدتها روحيا. إذ بتحرر الجسد من النفس الأمارة بالسوء، ثم تحرر النفس من سوءها وشهواتها تكون الخلوة، ويصل الحضور إلى الاتصال بالعالم العلوي، عالم التوحد بالإله. وبصيغة أخرى: إن الفردانية الجسدية في تجربة المتصوف، منطلق لولوج عالم الوحدانية الروحية، عالم وحدة (الخلق) و(الحق) ... وبالتالي يجعل انكشاف الذات المتصوفة من جهة وجود فرداني جسدي، وتحيا وضعية الانزواء في هذا العالم، ويجعل ذلك الانكشاف من وجود الذات منطلقا لوجود العالم.

فلم يعد عالم (الكثرة) يستوعب هذا الجسد الذي أصبح عالمه واحدا، وإنما غدا هذا المتوحد بجسده ثم بنفسه هو الذي يستوعب العالم.

إن هذا الجسد المفرد والمنعزل هو المنطلق لما سيصبح (الإنسان الكامل) الذي يستوعب العالم في تفرده. فهو (العالم الأصغر).

كما سيكون ذلك الجسد منطلقا معرفيا لإدراك الحقيقي للعالم والوجود من خلال (المشاهدة) الصوفية، و(الرؤية) العرفانية لهما،

باعتبارهما تجليا لحقيقة ربانية، أي: إن وجود المتصوف باعتباره فردا وجسدا نفسيا هو منطلق كشف هذه الحقيقة. بل يرى (الجنيد) المتوفى سنة 297هـ في التوحد الصوفي منطلقا للتحرر من قيود الزمان (28). وفي كل ذلك تغيير للعلاقة بين الذات (المتصوف) والموضوع (العالم) وجوديا ومعرفيا وزمانيا، وهذه العلاقة ستصبح فيها الذات الصوفية، بحضورها (الجسدي- النفسي) منطلقا وجذرا.

2- لا يشكل الاكتشاف الجسدي للذات المتصوفة ميلادا جديدا لهذه الذات في وجودها الحقيقي فقط، ولا يؤسس ذلك الاكتشاف علاقة جديدة مع العالم تكون الذات جسدا منطلقها فحسب، وإنما يمثل ذلك الاكتشاف- أيضا- هذا الوجود الجسدي المتفرد الحاصل للنفس الصوفية مركز العالم والوجود.

إن التجربة الصوفية تمنح للجسد في الذات المتصوفة فرصة يتجاوز فيها كونه موضوعا للوصف والغزل، كما في الشعر، ويبتعد فيها عن وجوده الناقص أو الشرير، كما في مختلف أنماط التعبير والتفكير الإسلاميين، كي يغدو ذلك الجسد المتصوف مركزا ومحورا تلتقي عنده وفيه مراتب الوجود. إن هروب المتصوف، وتحريره لهذا الجسد من عوائق عالم السوء وعالم الآخرين، لا يشكل تغييرا في الذات المتصوفة بتطهيرها جسدا ونفسا، وإنما يشكل ذلك الهروب أساسا لتغيير العالم. إن العالم عالم شر أخلاقيا، وهو عالم الظاهر والباطل معرفيا ووجوديا، ويتحدد إصلاحه بتحويله إلى عالم أخلاق فاضلة: أخلاق (الزهد) و(الأحوال)، وإلى عالم حقيقة باطنة: حقيقة (الوحدة) و(العرفان).

أما نقطة ارتكاز هذا التغيير في العالم، فهي تلك التي تبدأ ذات السالك في رسمها بالتفرد والتوحد الجسدي، من أجل أن تصل تلك النقطة إلى اكتمالها مع التطهير الروحي، إذ يغدو وجود الإنسان المتصوف مركزا لوجود العالم.

إن قيام العالم باعتباره عالم خير وطهارة بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم (29).

تبلغ مركزية الذات المتصوفة مرتبة أعلى عندما تصبح هذه الذات مصدرا للمعجزة والكرامة ؛ إذ إن "الأمطار تمطر من السماء ببركتهم، وينبت النبات في الأرض بصفاء أحوالهم، وينتصر المسلمون على الكفار بهمتهم" (30)، كما يقول (الهجويري).

هكذا تؤسس الممارسة الجسدية - من خلال العزلة والزهد والصلاة- أسا لتحيل النفس من نفس أمارة بالسوء إلى نفس طاهرة. وتتعالى بذلك الذات المتصوفة عن هذا العالم، لتصبح مركزا له، في الذات المتصوفة بهذا المعنى- أي: بجسدها ونفسها - يجتمع السر الباطن للوجود مع حقيقة هذا السر الظاهر في العالم. ولعل ذلك ما جعل البعض يعتبر التجربة الصوفية - بأحوالها وتخيالاتها- تشكل عالما وسيطا (مركزا)، يصل بين عالم السر المطلق والعالم الإلهي والعالم المرئي/ المحسوس، حيث تجليات العالم الأول (31). بل قد تذهب بعض الشطحات الصوفية- كما عند البسطامي (مثلا)- بالقارئ إلى اعتبار كشف الجسد المتصوف، بعزله من العالم ومن بين الآخرين، ومن نفسه الشريرة، وتكوينه بفعل الزهد، وحمله لنفس طاهرة، وممارسته للصلاة والعبادة ... جذرا ومركزا للوجود الإلهي، وليس للوجود الذاتي للإنسان فقط.

يشطح البسطامي بقوله : "رفعني الله مرة، فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد، إن خلقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك، والبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رأيي خلقك قالوا : رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك" (32).

هل مركزية الذات المتصوفة وجوديا في علاقتها مع الذات الإلهية تبرز على المستوى المعرفي عند ابن عربي عندما يقول: "ومعرفة الإنسان بنفسه (التي تبدأ بعزل الجسد وتدريبه) مقدمة على معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه" (33).

3- إذا كان جوهر الوجود عند المتصوفة يتسم بالوحدة، فإن ما يؤسس هذا الوجود الواحد في حقيقته هو عرفان المتصوف، وهو معرفته الكشفية، إن زهد السالك وأحواله، وسبيل مقاماته، وحدثه القلبي ... إن هذا الطريق المعرفي هو الذي يؤسس القول بوحدة الوجود باعتبارها (الحقيقة – الباطن) وراء (الكثرة الظاهرة). فإنه يمكن القول: إن معرفة (وحدة الوجود، على مستوى العالم الأكبر تقوم – منطقيا وفعليا- على وحدة الوجود في مستوى الذات المتصوفة، أي: في توحيدها باعتبارها (عالما أصغر).

وبما أن الذات المتصوفة – في جانب منها، بل في بدء تكونها- تبرز في بعدها الجسدي، فإن ذات المتصوف، ومنذ تحررها الجسدي من عوائق العالم والنفس، ستشق طريقا يمنحها سلطة الحقيقة : حقيقة الوجود. وبعبارة أخرى : إن توحيد الوجود الجسدي، ثم النفسي، هو توحيد للوجود الذاتي المؤسس لتوحيد الوجود الكوني، أي: المؤسس لحقيقة وحدة الوجود الجسدي، ثم النفسي، هو توحيد للوجود الذاتي المؤسس لتوحيد الوجود الكوني، أي: المؤسس لحقيقة وحدة الوجود. ليس الجسد المتصوف – الحامل لنفس تحررت من شرورها- حاملا لحقيقة هذا الوجود فقط، بل إنه رمز للحق.

الملاحظة الرابعة : خاتمة في صيغة تمهيد

... وماذا بعد ؟ ؟

هل يسمح التحليل السابق بالقول : إننا لم نقرأ التصوف بعد... ؟
ألم تفرز القراءة السائدة للتصوف - انطلاقاً من الزوج (نفس - بدن)، فصلاً بين عنصرين يوجدان مترابطين في تجربة الذات المتصوفة...؟؟. ألم يكن هذا الفصل نفياً للجانب الجسدي في تلك الذات، وهو الحاضر منذ بداية التجربة الصوفية ...؟؟

ألا يجيز حضور الجسد في التجربة الصوفية تقصي اكتشاف الجسد، وتقصي أصول الاهتمام به، وتحليل بذوره الأولى، وقراءة تحققه وتكوينه في التصوف، باعتباره خطاباً، ولغة، وممارسة ؟ ؟.
ربما كان كشف الجانب الجسدي- في التصوف- كشفاً فعلياً، وتأسيساً له في الوجود الذاتي. إذ على الرغم من الأفق الروحي النفسي لتجربة التصوف، تبقى هذه التجربة حقلاً حقيقياً لفعل الوجود الجسدي الذي سيكون تحرره وتفردته أساس تحول في العلاقة بين (الذات) و (العالم).

ألا يمكن التفكير (الآن) بالصيغة الآتية : إن فعل قراءة التصوف - باعتباره أصلاً لاكتشاف الجسد- قد يؤدي إلى قلب ما ترسخ في الذهن، إذ كلما فكرنا في التصوف- كما سجلنا في الملاحظة الأولى- اعتبرناه خطاباً ل (النفس الطائفة) ... ؟ ؟. نعم : إننا قد نجد في التصوف بذوراً لكشف الجسد في الثقافة العربية الإسلامية، أكثر مما نجده في غيره من أنماط التعبير والتفكير.

إن الجسد في التصوف ليس موضوع خطاب. وإنما هو فعل وجود، وهو وجود فعل. إنه مركز وجود الذات، والعالم؛ بفعله يوجدان، وفيه تكون حقيقة وجودهما. ولكي توجد الذات في بعدها الجسدي، يلزمها أن تمارس التصوف. أما إذا خشينا على البداية الجسدية من النهاية الروحانية، فليكن تصوف الذات جسدياً في بدايته، عقلانياً في نهايته. من أجل أن يكون الجسد، وتكون الحرية، وربما الحداثة.

لنقرأ التصوف إذاً. نقرأ فعل الوجود الذاتي، ونحياه، ونتأمل وجود الذات الفعلي، ونحياه... لنحرر الذات والوجود.

وعلى سبيل الافتراض، نختم بالقول : إذا لم يقبل الخطاب الصوفي نفسه في التجربة العربية الإسلامية الكلاسيكية بأن نقرأ فيه كشفاً جسدياً للذات، وأن نحوله عقلانياً؛ فإننا لا نقبل أن نقرأ فيه خطاباً روحانياً لا عقلانياً في تجربتنا الذاتية والوجودية الراهنة، حيث يسود قتل الذات، ومنعها، وحصارها - جسداً وعقلاً - بطرائق شتى ومتنوعة.

الهوامش

- 1- نذكر مثلاً: بنية العقل العربي للمرحوم الدكتور محمد عابد الجابري - المركز الثقافي العربي/ الدار البيضاء- سنة 1986. فقد خصص المؤلف القسم الثاني من الكتاب لدراسة (النظام العرفاني).
- 2- نذكر مثلاً: الدراسات التي يضمها الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده- دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، سنة 1969.

- 3- محمد عابد الجابري - بنية العقل العربي - ص 263 (مرجع سابق).
- 4- محمد أركون : الفكر العربي - ترجمة: عادل العوا - منشورات : عوידات، سنة 1982م، ص118.
- 5- لا يشكل الاهتمام بالجسد محورا في الحقل الحضاري العربي الإسلامي، سواء أكان ذلك على مستوى الأخلاق أم الفن مثلا.
- 6- ANDRE LALANDE, VOCABULAIRE TECHNIQUE ET DE LA PHILOSOPHE, P.U.F, P191...ET : dictionnaire Robert, 356.
- 7- انظر (مثلا) كتابه : المنقذ من الضلال، دار العلم للجميع، ص 71.
- 8- إن تأخر التأليف في التجربة الصوفية لابن عربي إلى حين مغادرته للغرب الإسلامي في اتجاه المشرق، عندما أُلّف "الفتوحات المكية" سنة 598هـ، ثم "فصوص الحكم" سنة 627هـ...إن هذا التأخر يثير السؤال الآتي :
- ألم يكن سفر ابن عربي إلى المشرق تحررا للجسد من مكان لا يسمح بالتحرر فيه ؟ ؟، ألم يكن تحرر الجسد مقدمة لتحرر النفس بالتأليف ؟ ؟.
- 9- أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج النفس، دار الآفاق، بيروت، الطبعة الرابعة، 1980، ص:98-99.
- 10- المصدر السابق، ص :186.
- 11- عن: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 358 (المعطيات السابقة في الهامش رقم 1).
- 12- أبو حامد الغزالي- كيمياء السعادة، منشور مع (المنقذ من الضلال)، (المعطيات السابقة في الهامش رقم 7)، ص :108-109.
- 13- أبو حامد الغزالي : معارج القدس، المعطيات السابقة، ص 294.

- 14- المصدر نفسه، ص: 39.
- 15- عن : محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي – المعطيات السابقة، 294.
- 16- الغزالي : معارج القدس – المعطيات السابقة، ص 154.
- 17- المصدر السابق، صفحات : 159-160-161.
- 18- عن: محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، ص: 363.
- 19- انظر (مثلا) : الغزالي – معارج القدس، ص: 86 و 153. وكذلك : إحياء علوم الدين.
- 20- a.Lalande : vocabulaire...p662, ibid...
- 21- الغزالي – المنقذ من الضلال، ص: 68، مرجع سابق.
- 22- د- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي، ص 157، مرجع سابق.
- 23- انظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 259، مرجع سابق.
- 24- ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 168 و 223 و 224.
- 25- انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ص 223، المعطيات السابقة.
- 26- عن الجابري، بنية العقل العربي، ص 261.
- 27- ابن عربي : فصوص الحكم، ص 186، مرجع سابق.
- 28- انظر: الجابري : بنية العقل العربي، ص : 367، مرجع سابق.
- 29- ابن عربي : فصوص الحكم، ص : 50.
- 30- عن الجابري: بنية العقل العربي – ص 373- مرجع سابق.

31- LOUIS GARDET : EXPRIENCE ET GNOSE CHEZ IBN

ARABI عن الكتاب التذكاري لابن عربي.

32- عن : بنية العقل العربي، ص : 294، مرجع سابق.

33- ابن عربي – الفصوص. ص 215، مرجع سابق.